

Die Grenzen der Welt

1.

Ein junger Dozent der Philosophie reist im Mai 1941 ins besetzte Paris. Eingeladen hat ihn die kulturpolitische Abteilung der deutschen Botschaft, das Deutsche Institut. Im Jahr darauf erscheint der Pariser Vortrag bei Vittorio Klostermann unter dem Titel *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Man liest dort, Herder betreffend: »So sieht er (und nimmt darin eine Einsicht vorweg, die uns aus Nietzsches zweiter unzeitgemäßer Betrachtung über den »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« geläufig ist): jedes Leben hat einen geschlossenen Horizont, um in dieser »Mäßigung des menschlichen Blickes (die »Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit« gegen das Ungleichartige und Fremde der Vergangenheit zur Folge hat) mir auf dem Mittelpunkte Genüge zu geben, der mich trägt.« In einem auf seine Vorurteilslosigkeit stolzen Jahrhundert erkennt Herder die Kraft des Vorurteils, glücklich zu machen, indem es »Völker in ihrem Mittelpunkte zusammendrängt«. Dabei verfällt Herder so wenig in die Selbstzufriedenheit des späten Historismus, dass er den Vorzug des weiten Umblicks, den die Stellung der eigenen Gegenwart, ihr Ort gleichsam auf den feinsten und höchsten Ästen und Verzweigungen des großen Baumes der Menschheit, mit sich bringt, zwar erkennt, *aber mit dem Ernst des an der Geschichte und dem Bild der Gegenwart belehrten Erziehers auf Konzentration der Kräfte der Nation dringt*.« Der Leser braucht eine Weile, um sich im kunstvoll organisierten Zwar-Aber des letzten Satzes zurechtzufinden. Das liegt weniger an der ausladenden Syntax, deren Verzweigungen vermutlich mehr oder minder kunstvoll den *großen Baum der Menschheit* zu Gehör bringen sollen, als an dem Umstand, dass hier ein Gedankenglied ausgespart bleibt, dessen Unkenntnis die verstehende Lektüre zum mehr oder weniger mechanischen Nachvollzug eines fremden (und befremdlichen) Gedankens degradiert. Dem Verfasser scheint das bewusst gewesen sein, denn Jahrzehnte später fügt er jenes Glied unauffällig ein, wobei er die ursprüngliche Aussage ersatzlos tilgt. Im Nachwort zur Suhrkamp-Ausgabe von Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von 1967, einer durchgesehenen Fassung der Publikation von 1942, lautet der Satz dann folgendermaßen: »Dabei verfällt Herder so wenig in die Selbstzufriedenheit des späteren Historismus, dass er den Vorzug des weiten Umblicks, den die Stellung der eigenen Gegenwart, ihr Ort gleichsam auf den feinsten und höchsten Ästen und Verzweigungen des großen Baumes der Menschheit, mit sich bringt, zwar erkennt, aber sich auch die Schwächung nicht verbirgt, die in solcher Verfeinerung liegt. Mit ein wenig Ironie ließe sich kommentieren: es bleibt – gewissermaßen – ein nobler Zug, dass Herder sich gegenüber dem späteren Historismus den Gedanken *nicht verbirgt*, der, wie bekannt, den Grundeinfall seines Büchleins bildet. Der Verdacht liegt allerdings nahe, an dieser Stelle trachte der Interpret selbst etwas zu verbergen, wohl weil ihm – wiederum gewissermaßen – nach so langer Zeit das Wort vom Erzieher, der *auf Konzentration der Kräfte der Nation dringt*, wenn schon nicht anstößig, so doch peinlich geworden ist. Was liegt also näher, den Hauptgedanken der besprochenen Schrift als Marginalie nachzutragen und ihn so ein weiteres Mal zu verfälschen? Denn dass Herder den *Vorzug des weiten Umblicks* nicht als *Schwächung*, sondern als trügerischen Schein behandelt, dessen Entstehen durch die schwächere Prägung der modernen Individualcharaktere begünstigt wird, bleibt selbst dem historisch wenig versierten Leser nicht lange verborgen. Auch darf man zweifeln, ob es erst des Historismus bedurfte, um an dem Herderschen Dilemma zu scheitern, das aus dem Lehrstück von der unentrinnbaren Verhaftung des einzelnen im – wie die Hermeneutik es formulierte – je eigenen kulturellen Kontext entsteht: der Relativismus kommentiert sich selbst an jeder Stelle negativ.

2.

Ein Fall von Selbstzensur: die karrierefördernde Formulierung aus dem Jahre 1941 weicht der unmaßgeblichen Gebärde dessen, der weiß, dass gegen historische Entwicklungen kein Kraut gewachsen und Licht ohne Schatten nicht zu haben ist. Das Motiv ist zu durchsichtig, als dass es sich lohnte, länger bei ihm zu verweilen. Und auch die Frage, wer nachträglich eigentlich vorm Faschismus-Verdacht geschützt werden musste, der strebsame Philosophiedozent oder am Ende Herder selbst, hat wiederum ein Menschenalter später ihre Brisanz verloren. Was nicht bedeutet, dass man sie gänzlich ad acta legen sollte: während

die deutsche Interpretenzunft, wie dies unter Besiegten der Brauch zu sein pflegt, ein neues Herderbild erarbeitete, trug und trägt die Kulturarbeit der vierziger Jahre westlich des Rheins und anderswo noch immer Früchte. Kulturelle Differenz wirkt subkutan, und jene ›Arbeit an der Differenz‹, der sich der junge Gadamer wie andere seiner Zeitgenossen mit soviel unerwiderter Hingabe widmete, wird den Heutigen das Leben noch vergällen, wenn die alten Herren längst ihren Frieden mit der Welt gemacht und das Zeitliche gesegnet haben. Nur dass der zwangsläufig hin und wieder aufzüngelnde Zorn der Nachgeborenen nicht mehr Schuldige trifft, sondern Sündenböcke.

Die Gadammersche Hermeneutik ist dem Wiederaufstieg der westdeutschen Gesellschaft nicht nur zeitlich benachbart. Sie repräsentiert den Geist des Wiederaufbaus, insofern sie in einer totalisierenden Bewegung, deren subkutane, nichtsdestoweniger faktengestützte Verwandtschaft mit der Konstruktion des ›Deutschen Geistes‹ in der ersten Hälfte des Jahrhunderts für die Nachgeborenen erst allmählich an Sichtbarkeit gewinnt, Steinchen um Steinchen das Gebäude einer philosophisch-literarischen Überlieferung wiedererstehen ließ, die, *im Kern unbetroffen* durch die nationalsozialistische Vereinnahmung, ebenso grundlos unter den Bomben der Alliierten pulverisiert worden war wie die mittelalterlichen Kirchen und barocken Residenzen, welche nach und nach in die seriellen Stadtbilder zurückkehren durften, in denen sie nun wie gestrandete Meeresungeheuer herumstanden. Im Kern unbetroffen: dies zu erweisen, darin lag von Fall zu Fall die von der hermeneutischen Schule geforderte Anstrengung, die nur dann als gelungen angesehen werden konnte, wenn man sich die Arbeit nicht zu leicht machte. Also musste die *fatale Tendenz* der Tradition so nahe wie nur irgend möglich am Kern lokalisiert werden, um desto triumphaler als fehlerhafte Auslegung, als zu kurz greifende (und die Geschichte des Denkens ›verkürzende‹) Interpretation in den Orkus der Fehldeutungen entsorgt zu werden – nicht zu lange übrigens, da man ihrer unverzüglich aufs Neue bedurfte, um einen anderen Überlieferungstext auf Kosten seiner Umgebung zu retten. Der hermeneutische Subtext macht sich überall bemerkbar: es ist die tabuisierte *vorgängige* Auslegung, deren sachliche Fehlerhaftigkeit in argumentativ nicht zugänglicher Weise auf das Konto einer anröchigen Gesinnung gesetzt wird. Der Triumph der jeweils avancierteren Auslegung ist daher ein Triumph über das nachrückende Böse, vor dem man zusammen mit dem ausgelegten Text die eigene Seele in Sicherheit bringt. Gewiss auch die Karriere: ob einer Dreck am Stecken hat oder nur seine Fußnoten nicht unter Kontrolle bringt, macht keinen großen Unterschied, sobald das System einmal installiert und die Diffusion des Bösen perfekt ist.

3.

Man ist gut beraten, die obligate Empörung zu zügeln, um zu ermessen, wie sich der junge Mann 1941, nicht ohne Geschick, seiner kulturpolitischen Aufgabe im geschlagenen Feindesland entledigt. »In der Tat«, merkt er an – und manchem wird er damit ›aus der Seele‹ gesprochen haben –, »mag der Glaube an den Sieg der Vernunft und der Billigkeit nicht nur dem leidenden Teil der Menschheit wie ein Trost beiwohnen, sondern auch den Helden der Geschichte in ihren harten Plänen und Entschlüssen voranleuchten.« Der forcierte Archaismus lässt einen solchen Satz unangreifbar erscheinen, obwohl in ihm die nicht ausformulierte, geschweige denn beantwortete Frage mitschwingt, ob ein solcher Glaube nicht nur zu den Illusionen gehört, deren auch der Schlächter bedarf, um seinem Geschäft mit hinreichender Seelenruhe nachzugehen. Die Nachkriegsfassung wird an gleicher Stelle zynisch: »auch die ›Helden‹ der Geschichte«, heißt es da, »werden für ihre Pläne und harten Entschlüsse in diesem Glauben ihre Legitimation suchen«. Man spürt, dass dieses Mal von anderen ›Helden‹ die Rede ist, dass also das Personal der Betrachtung, nicht aber der Gedanke gewechselt hat. Den Unterschied zwischen den Helden der eigenen und denen der anderen Seite bezeichnen ein Führungszeichen und ein Wechsel der Stillage: damit ist die Grenze angegeben, die als Grenze und Grund des Verstehens von Gadamer in Herders Kulturtheorie lokalisiert und hermeneutisch angeschärft wird. Gemeint ist nicht die gemeinsame Linie zweier benachbarter Territorien, sondern die Linie, die Sieg und Niederlage voneinander trennt. Sie allein trennt Welten: dem objektiven Zynismus des Siegers, der sich in der unbekümmerten Grausamkeit des Despoten äußert, begegnet der subjektive Zynismus des Verlierers, der weiß, was er von der Vernunft und Billigkeit des Siegers zu halten hat.

Jedoch nicht ›Sieg‹ oder ›Niederlage‹ lautet die Vokabel, in deren Namen der Philosoph um Gehör bittet, sondern ›Überwindung‹: »Mit dieser Feststellung« – gemeint ist Herders Formel von der Glückseligkeit als »Summe des menschlichen Geschlechts« in allen seinen Zeitaltern – »überwindet Herder nicht nur die Aufklärung, sondern auch ihr Gegenspiel, den Rousseauismus, nicht nur den Intellektualismus der »abstrakten Schattenbilder«, die einen

Fortschritt vortäuschen, sondern ebenso den Aufstand des Sentiment: Er wird zum Entdecker des historischen Sinnes. « Taktisch betrachtet, enthält diese Passage einen Appell: man befindet sich, wie es scheint, auf gemeinsamem kulturellem Boden – dem Boden des dialektischen Besinnungsaufsatzes –: einerseits Aufklärung, andererseits Rousseauismus, dann die Auflösung des Gegensatzes in einem überwölbenden Dritten, dem historischen Sinn. Wie zufrieden der Verfasser mit seiner Lösung ist, verrät die textidentische Fassung von 1967: hier gab es offensichtlich nichts zu verändern. Wie sollte es auch, wenn die gemeinsame Lösung in dem lag, was den deutschen Geist vor allen anderen auszeichnete? Dennoch zwingt die nicht zu übersehende Differenz von Sieg und Niederlage auch in diesem Kernbereich zu Retuschen. »In jedem Deutschen, auch wenn er es nicht weiß oder will, lebt etwas von Herders Seele«: diesen Satz mochte Gadamer seinen Pariser Zuhörern zumuten, nicht jedoch dem heimischen Publikum von 1967. Im Sieg gibt sich das arteigene Denken exklusiv, in der Niederlage wird es die natürlichste Sache der Welt, Gemeingut der Menschheit. Erhalten bleibt die Vorstellung, es müsse wohl ein kultureller, wenn nicht genetischer Defekt im Spiel sein, der verhindere, dass der historische Sinn, einmal entdeckt, sich gleichmäßig über den bewohnten Planeten verteile.

4.

Einem Emigranten, der durch ein Versehen Zeuge jenes Vortrags geworden wäre, hätte er rechtens wie die Rede eines Wahnsinnigen oder eines Heuchlers erscheinen müssen. Man kann sich aber fragen, welche anderen Optionen dem Vortragenden, solange er als Teil des Systems agierte, offen gestanden hätten. *Wirklich* war die militärische Lage, wirklich die Konstellation, in der ihm nur die Wahl blieb, die eine oder andere Seite zu repräsentieren, die siegreiche oder die besiegte – denn dass der innere Feind *unter den gegebenen Umständen* als besiegt gelten musste, stand außer Zweifel –, wirklich war vor allem die Unwirklichkeit der Situation, die einige Jahrzehnte früher wohl als *undenkbar* gegolten hätte: ein *Denken* bestand darauf, ein anderes Denken militärisch besiegt zu haben, und schickte sich an, den Besiegten die wahren Ursachen seiner Überlegenheit aus der Geschichte nachzureichen. Bis heute können wir diese Unwirklichkeit nicht ganz nachvollziehen, weil der Nazi-Sieg auch in dieser Hinsicht eine Reihe von Folge-Siegen nach sich zog, die bis heute den Sinn für die Komik des Unterfangens niederhält – bis hin zum Sieg des ›Westens‹ über den Marxismus, den das Jahr 1989 für uns symbolisiert.

Die Welt des Siegers ist eine geschlossene Welt. Das gilt für die Sowjetunion Stalins, die André Gide in den dreißiger Jahren bereiste und ungenießbar fand, nicht etwa, weil er nach wie vor Armut und Ausbeutung vorfand, sondern weil die Differenz zwischen der siegreichen Ideologie und den von ihr gleichermaßen gezeitigten und verdeckten Resultaten sich als unüberbrückbar darbot. Um die schulmeisterlichen Resultate des Gadamerischen Nachdenkens für ungenießbar zu halten, war es nicht unbedingt nötig, die Differenz von Theorie und Praxis auf Seiten der Sieger zu bemerken oder dem eigenen Chauvinismus die Zügel schießen zu lassen. Es reichte aus, die alten Texte wieder zu lesen und sich einiger Grundsätze geistiger Arbeit zu erinnern, die, anders als in der siegreichen Sowjetunion, weder in Deutschland noch in Frankreich offiziell abgeschafft worden waren. Allein der Sieg genügt, um *das Denken* zu korrumpieren: wie um diese These explizit zu bestätigen, sieht Gadamer sich genötigt, den Stammvater arteigenen Denkens in dem alles entscheidenden Punkt zu korrigieren: in seinem Verhältnis zum ›Despotismus‹.

5.

Sinnigerweise ist Gadamer seiner Kritik am Vordenker auch in der Niederlage treu geblieben. So liest man in der revidierten Fassung von 1967, Herders Montesquieu geschuldetes Urteil, in der späteren römischen Geschichte sei »nur der roheste Despotismus am Werke«, sei »eine verhängnisvolle Einschätzung Roms, die auf der deutschen Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte lastet.« Das wirkt seltsam, weil Herder den Despotismus keineswegs despektierlich behandelt und die römische Aggression gegen die lokalen und regionalen Kulturen des europäisch-nordafrikanischen Raumes mit dem Hinweis auf ihre weitreichende zivilisatorische Bedeutung verteidigt. Es muss also etwas mit der Infizierung durch Montesquieu, den Vertreter des kurzfristig unterworfenen fremden Denkens, zu tun haben, wenn von dieser Seite das auf der deutschen Geschichte lastende Verhängnis ins Spiel kommt. Der Infizierte weiß, dass die Niederlage sich einer tieferen Zeitspur verdankt als der vormalige Sieg. 1941/42 hatte es, wenngleich an anderer Stelle des Vortrags, geheißen: »Selbst sein« – also Herders – »lebendiger Sinn für die nationale Einheit seines eigenen, so vielfältig gegliederten und zerspaltenen Volkes war von einer echten Vertiefung in die staatsbildnerischen Möglichkeiten des völkischen Gedankens weit

entfernt. « Der Vortragende wusste – und weiß – am besten, was daran blanker Nazi-Jargon war. Es fragt sich aber, welche Funktion eine solche Passage in einem Text gewinnt, der, wenigstens der Tendenz nach, auf Proselytenmacherei angelegt war: der ›geistige‹ Vertreter der Siegermacht rekapituliert den langen, dunklen Weg, den der völkische Gedanke zurücklegen musste, bevor die gegenwärtige Situation ihn auf der Höhe seiner Möglichkeiten zeigt. Die Rekapitulation enthält den Kotau vor denen, die diese Situation realiter herbeigeführt haben. Der Geist tritt zurück ins Glied – just an der Stelle, an der von der herrschenden Macht, wenngleich nur in dezenter Andeutung, die Rede ist.

6.

Der Vorgang ist so trivial wie atemverschlagend. Der Part des akademischen Intellektuellen endet dort, wo er, dem klassischen Verständnis nach, beginnt: sobald er sein Verhältnis – beziehungsweise das Verhältnis des Geistes – zur Macht bestimmt. Es könnte gut möglich sein, dass all jene, die darin nur Feigheit oder Borniertheit zu sehen vermögen, sich grundlegend täuschen, insofern sie die Machtkonstellation, der sie die Gelegenheit zur eigenen Rede verdanken, vordergründig aus ihren Überlegungen ausblenden, um sie desto gewisser *in ihr* zu rekapitulieren. Es ist nicht nötig, dass Macht aggressiv auftritt und in Soldatenstiefeln und Uniformen auftrumpft: jede faktische Konstellation enthält genügend Anreize, sich so und nicht anders in Szene zu setzen, und keiner, der in ihr das Wort führt, sollte sicher sein, dass unter seinen Zuhörern nicht auch solche sitzen, denen *die Situation* das Wort verbietet oder abschnürt. Er darf es nicht einmal wünschen: unter seinesgleichen zu sein, bedeutet den schlimmsten anzunehmenden Unfall. Das Erregende intellektueller Rede besteht darin, den Gegner in eine unannehmbare Lage zu bringen: *entweder zu konvertieren oder zu replizieren*: entweder man gibt das Spiel verloren oder man akzeptiert die Regel des Spiels und exponiert sich damit *existenziell*. Das mag herzlich gleichgültig sein, solange man bloß Scheingefechte austrägt, doch schon der Kampf um akademische Pfründe vermag Blessuren zu schlagen und Existenzen zu vernichten. Der Auftritt des forschenden Gelehrten muss in dieser Hinsicht als Sternstunde gelten: während er den Fuß auf den Nacken des Gegners stellt, spürt er den keuchenden Atem der Gruppe in seinem eigenen und fällt in ihn ein.

7.

Man nennt den Vorgang, wo immer er sich abspielt, das *Opfer des Intellekts*. Die Bezeichnung legt nahe, es müsse sich um einen Betriebsunfall handeln. Der ›Geistesarbeiter‹ wirft seinen Intellekt weg, um sich der Gruppe, der Gemeinschaft oder dem Kollektiv gefällig zu erweisen und dafür den Lohn in Form von Zustimmung, Ehrentiteln, Pfründen oder einem Anteil an der Macht einzustreichen. Man meint daher, einen Tadel auszusprechen: Macht korrumpiert, absolute Macht – die Macht der Gruppe – korrumpiert absolut. Seltsamerweise gebrauchen wir den Ausdruck nicht, um Vorgänge innerhalb der Gruppe oder des Kollektivs zu bezeichnen, in der wir uns selbst bewegen und uns auszuzeichnen versuchen. Die Verwendung des Ausdrucks ›Opfer des Intellekts‹ setzt Fremdwahrnehmung, zumindest aber einen zeitlichen Abstand voraus, wobei nicht die verflossene Zeit den Ausschlag gibt, sondern die mittlerweile eingetretene moralische Diskreditierung, die es dem Kommentator erschwert oder unmöglich macht, sich, und sei es auch nur im Spielraum des Imaginären, mit einer Gruppe zu identifizieren, die doch auf moralisch verquere Weise die eigene bleibt. Innerhalb der intakten eigenen Gruppe findet, wie es scheint, das Opfer des Intellekts nicht statt.

8.

Es liegt auf der Hand, dass eine solche Überzeugung, sollte sie irgendwo ausdrücklich gehegt werden, die Festlegung auf den Gruppenhorizont impliziert und sich damit selbst widerlegt: die Gewissheit, in der eigenen Gruppe in dieser Hinsicht *gut aufgehoben* zu sein, *enthält* das Opfer des Intellekts. Um dies wahrzunehmen, bedarf es allein der Außensicht. Angenommen, wir wüssten nicht, was da geopfert wird und warum, so sollten an dieser Stelle Zweifel aufkommen, ob das Opfer wirklich, wie normalerweise unterstellt wird, als *vermeidbar* und, da vermeidbar, als *unbedingt zu vermeiden* angesehen werden kann. Denn gleichgültig um die Frage, ob wir den Gruppenhorizont als für den einzelnen überschreitbar oder unüberschreitbar interpretieren – eine müßige Frage, da eines das andere eher ein- als ausschließt –, können wir nicht *a priori* darüber befinden, was für ein einzelnes Gruppenmitglied als gut oder als vertretbar oder als verwerflich angesehen werden kann. Wir können es nicht und wir wollen es auch gar nicht. Der Ausdruck ›Opfer des Intellekts‹ zielt nicht primär auf die moralische Qualität der Gruppe und ihres

Zusammenhalts, sondern auf den, der dieses Opfer vollzieht und im Vollzug alle Blicke auf sich gerichtet weiß. Die Sichtbarkeit des Intellektuellen ist nicht auf die Wahrnehmung der Gruppe beschränkt. Seine Figur ist *von außen* einsehbar. ›Leuchttürme‹ nannte Baudelaire solche Figuren und setzte sie, im Überschwang seines Jahrhunderts, in Relation zur Menschheit schlechthin. Zurückhaltender geworden, beschränken wir uns darauf, das Vorhandensein einer Innen- und Außenperspektive zu konstatieren. Während das einfache Gruppenmitglied in der Gruppe ›aufgeht‹, besteht zwischen dem Intellektuellen und der Gruppe eine Distanz. Diese Distanz lässt ihn für Außenstehende, also für Mitglieder anderer Gruppenverbände ›interessant‹ erscheinen, ganz im Sinn des lateinischen *inter-esse*. Die Attraktion macht an den Grenzen der Gruppe nicht halt, sie wirkt über sie hinaus. Umso brüsker fällt die Zurückweisung aus, die der entfernte Bewunderer zu erfahren meint, sobald der Gegenstand des Interesses die rituelle Einigung mit der Gruppe vollzieht. Der zum Opfer schreitende Intellektuelle enttäuscht die Gäste von jenseits des Zauns, die sich mehr von ihm erhofften. Die Frage ist, ob sie sich nicht gerade darin täuschten, und, falls dies zutrifft, worin sie sich täuschten und aus welchen Gründen.

9.

Besser wäre es vielleicht, in diesem Zusammenhang statt von ›Gruppe‹ von ›Clique‹ zu sprechen und damit dem Umstand Rechnung zu tragen, dass Gemeinschaften, in denen die Institution des Intellektuellen anzutreffen ist, einen Anspruch auf Weltdeutung erheben, der sich unmittelbar auf Nachbarschaftsverhältnisse bzw. auf das Zusammenleben innerhalb komplexer Gruppierungen auswirkt. Eine Clique (im Sinne einer ›verschworenen Gemeinschaft‹) stellt einen permanenten Unruheherd dar, weil ihr Zusammenhalt auf der Nichtanerkennung ›fremder‹, also extern verankerter Normen und daraus hergeleiteter Ansprüche beruht. Die ›Welt‹, in der die Gruppe operiert, als befinde sie sich auf feindlichem Territorium, wird von ihr als *Verfügungsmasse* wahrgenommen. In diesem Sinn lässt sich ein Nazi-Intellektueller ebenso wie ein Berufsrevolutionär marxistischen Angedenkens als Angehöriger einer Clique begreifen. Aus dem gleichen Grund können auch Vertreter einer Großmacht, die beschlossen hat, die letzten ›weißen Flecken‹ der Landkarte unter ihre Kontrolle zu bringen, den sogenannten Eingeborenen, die man im Vertrauen auf allgemein schwindende Lateinkenntnisse als ›indigene Völker‹ bezeichnet, als Clique erscheinen: als bewaffnete Banden von Ignoranten, die weder begreifen wollen noch begreifen können, auf welchen Fundamenten die Ordnung der Welt ruht, als *Tollwütige*, die man bestenfalls totschießt, sofern man über eine zureichende Bewaffnung verfügt.

Auch eine Feststellung dieser Art muss getroffen werden. Die Überlegungen, die ihr vorausgehen, fallen gewöhnlich in die Kompetenz von Priester-Intellektuellen, denen damit eine indirekte (gelegentlich auch direkte) Macht über Leben und Tod zuwächst – nicht anders als dem Nazi-Denker, der den Fremdbazillus Montesquieu als Ursache der anhaltenden staatlichen Schwäche des eigenen Volkes diagnostiziert, nicht anders als den spanischen Untersuchungskommissionen des sechzehnten Jahrhunderts, die mittels ausgefeilter Torturen dem Forschungsauftrag ihrer Regierung genügten, herauszufinden, ob die Bewohner der Neuen Welt eine unsterbliche Seele besäßen, nicht anders auch als ihre indianischen Gegenspieler, die, gleich grausam, ihre Gegner eingruben, um nachzusehen, ob sie wie menschliche Wesen der Verwesung unterlägen, nicht anders schließlich (sofern man die soziale Kaltstellung in den Katalog der zu ergreifenden Maßnahmen aufnimmt) als so manchem West-Journalisten, der bei ehemaligen DDR-Größen ein- und ausgeht, um an ihrer Aussprache oder dem Strickmuster der Häkeldeckchen auf der Vitrine das Ausmaß ihrer Verstocktheit zu diagnostizieren.

10.

Solche Operationen an den *Grenzen der Welt*, welche stets die eigene ist, können dramatisch verlaufen, wenn sie die Anerkennung und sogar die *Apotheose* der anderen Seite einschließen. Wie ein wissenschaftliches Märchen – zu schön, um wahr zu sein, und zu wahr, um nicht der Auslegung offenzustehen – liest sich zum Beispiel, was der Ethnologe Sahlins über die Vorgänge während des Besuchs des Kapitän Cook auf Hawaii in den Jahren 1778/79 schreibt. Danach erscheinen Cooks Expeditionsschiffe just zu einer Zeit vor der Hauptinsel des Königreichs, als man dort das Fest der jährlichen Wiederkunft eines Gottes mit Namen Lono begeht. Im Mythos ist Lono der Gott, der vor Zeiten über das Meer kam, um die Herrschaft über die Insel anzutreten – entsprechend ruht während der Feierlichkeiten das Regiment des eingesessenen Königs. Man ahnt, was geschehen wird, was geschehen muss, da die mythologisch gefestigte Welt der Hawaiianer keine andere Deutungsmöglichkeit bietet: Cook betritt die Insel als Gott Lono, unwissend zwar, doch nicht

ohne Sinn für die von ihm herbeigeführte Situation. Letztere ist für *beide* Seiten ungewöhnlich: auch die Hawaiianer müssen sich erst mit dem Gedanken einer mehr als symbolischen Gegenwart des Gottes vertraut machen. Andererseits hat Cook selbst bereits unwissentlich einen Teil der rituell geprägten Erwartungen durch sein Verhalten vor der Landung erfüllt. Und nicht nur das: er erweist sich als verwöhnt – und aufgeklärt – genug, um die an ihn herangetragene Rolle anzunehmen, ohne zu wissen – oder, falls er etwas ahnt, das Ganze ernst zu nehmen –, dass das Ritual unter feierlichen Menschenopfern mit dem symbolischen Tod des Gottes zu enden pflegt, aus dem diesmal – durch eine Verkettung unglücklicher Zufälle, wie der Interpret hervorhebt – eine reale Tötung wird.

11.

Bedenkt man den Vorgang aus einiger Distanz, so erscheint als die vordringliche Aufgabe, vor die das unvermutete Erscheinen der Fremden inmitten der Feierlichkeiten die hawaiianische Priesterschaft stellt, ihre Identifikation. Einerseits musste die Rolle des Gottes dem Anführer der Fremden wie auf den Leib geschneidert erscheinen. Andererseits konnten die Folgen der Operation sich, nicht zuletzt für den Kult selbst, als weitreichend erweisen. Nachdem das Zeremoniell die Auffrischung durch einen Darsteller aus Fleisch und Blut anstelle des üblichen Götterbildnisses offensichtlich zuließ und sogar beförderte, scheinen die Komplikationen, vom tödlichen Ausgang abgesehen, gering gewesen zu sein. Cook und seine Leute müssen eine ideale Besetzung gewesen zu sein. Übrigens waren sie bereits ein knappes Jahr vorher auf zwei anderen Inseln des Archipels gelandet, ohne durch Göttlichkeit auffällig geworden zu sein; ihre etwas abweichende Menschennatur wird sich also unter der Inselbevölkerung herumgesprochen haben. Nun ist ein solches Wissen seiner Natur nach zweideutig: ohne Blinzeln und Durch-die-Finger-Sehen lässt sich wenig erkennen, jedenfalls in Bezug auf den Hauptpunkt. Vermutlich unterschied sich der Vorgang nicht grundlegend von der peinlichen Selbstbefragung des Politbüros der DDR im Herbst 1989, ob das, was sich draußen auf den Straßen abspielte, *die Revolution* war – eine aus westlicher Sicht einigermaßen seltsame Frage, die bloß den alten, unter aufgeklärten Zeitgenossen für tot gehaltenen Revolutionsmythos aufwärmte, aber eben auch eine Frage, deren Beantwortung über Leben und Tod vieler Menschen entschied. Zum Glück stellte sich heraus, dass die bürgerrechtlich bewegten Intellektuellen draußen und die Parteistrategen drinnen in diesem Fall zum gleichen Ergebnis kamen, dass also eine strategische Allianz hielt, die einst zu ganz anderen Zwecken, an denen sich jetzt die Geister schieden, geschmiedet worden war. Das Glück der Hawaiianer, welches das Glück und Unglück des Kapitän Cook umschloss, zeigte sich hauptsächlich darin, dass sie fortan sich *aus eigener Deutungsmacht* als Untertanen der britischen Majestät betrachten durften und diese Lesart ironischerweise gegen den Unwillen der europäischen Kolonialmacht (die Verwicklungen mit den Vereinigten Staaten scheute) in Szene setzten, wann immer es ihrem Vorteil dienen konnte. Hier hinkt der Vergleich, da der westdeutsche Staat nicht nur seine Sympathieträger schickte, sondern zur realen Übernahme bereitstand – unter anhaltenden intellektuellen Scharmützeln, die sich nicht zuletzt daran entzündeten, ob man die revolutionäre Gretchenfrage in den DDR-Machtzirkeln nicht doch am Ende zu defätistisch behandelt und damit einem in Wahrheit reaktionären ›Umschlag‹ – “Wir sind ein Volk” – Vorschub geleistet habe.

12.

Die Identifikation des Unerwarteten als die vornehmste Aufgabe, die Intellektuellen innerhalb ihrer Gruppe oder Gemeinschaft zufällt, birgt ein hohes Risiko. Das gilt für das Kollektiv, da es das Risiko der einmal gefällten Entscheidung tragen muss, es gilt aber auch für den Intellektuellen, der durch sein Votum Einfluss auf die Entscheidung nimmt. Beide Risiken hängen zusammen, wie das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern anschaulich zu machen weiß. *Der Kaiser ist nackt*: die Botschaft gefährdet den, der sie ausspricht, weil sie all diejenigen in Gefahr bringt, die darauf gebaut haben, dass es mit dem kaiserlichen Ornat schon seine Richtigkeit hat. Am Ende wird sich ihre Wut oder ihre Verzweiflung gegen denjenigen richten, der sie zum Glauben an des Kaisers neue Kleider angestiftet hat. Soll heißen: da Machtattribute oder -symbole gelegentlich über Besitz und Verlust realer Macht entscheiden, darf dem, der sie lanciert, kein Fehler unterlaufen. Die Eingliederung des kategorial noch nicht erfassten Fremden in den symbolischen Kosmos der Gruppe ist eine Dienstleistung für beide Parteien, deren Asymmetrie ins Auge springt. Auch wenn der Fremde sich im günstigsten Fall als Nutznießer der Operation betrachten darf, so bleibt das Ergebnis ambivalent. Gleichgültig, ob der Priester oder Intellektuelle aus subjektiver Einstimmung in den Gruppenegoismus handelt oder nicht, die *Bedeutung* seiner Person wie seines Tuns bemisst sich an der ihm innerhalb der Gruppe übertragenen Aufgabe. Im

Prinzip handeln die Priester des Lono nicht anders als der Bauchredner des deutschen Geistes. Sobald die Identifikation des Fremden sich als Fehlleistung entpuppt – dort, weil der Fremde, hier, weil das Kollektiv an der ihm verordneten Aufgabe versagt –, bekommen die Worte plötzlich ein anderes Gewicht und es beginnt ein Lavieren, das im einen Fall einem explosiven Ausgang – Tod und Apotheose des Fremden –, im anderen Fall einem lebenslangen, schulmäßig betriebenen Exkulpationsprozess – Konstruktion der Unbetroffenheit des *in Wahrheit* Gemeinten durch die Katastrophe – zustrebt.

13.

Worin besteht dann, genau gesprochen, das ›Opfer des Intellekts‹? Keineswegs darin, dass derjenige, der es vollzieht, seinen Intellekt ›wegwirft‹. Wie jedes andere ist auch dieses Opfer ein *Vollzug*. Der Priester-Intellektuelle, dessen Rede durch die Differenz zur Rede der anderen legitimiert wird, sei es, dass sie sich als religiöse Rede von der des Alltags unterscheidet, sei es, dass sie als wissenschaftliche oder freidenkerische Rede in doppelter Abgrenzung gegen die *normale* Rede sowie die der Kollegen und Konkurrenten um kleinere oder größere Sinndeutungsmonopole ihre Prägnanz gewinnt, macht kenntlich, dass diese Differenz nicht nur gegeben, sondern gerechtfertigt ist, weil sie die einzige (und einzigartige) Möglichkeit zur begründeten Einstimmung bietet. Was in der Alltagsrede auf einfache Weise erscheint, wird durch die differente Rede herausgearbeitet und zustimmungsfähig. Im Gewirr der Deutungen gebietet der Denker Einhalt, indem er die Ansichten der einen oder anderen Partei mit dem Tiefsinnsindex des *zu Recht Gemeinten* versieht. Die Identifizierung des Fremden vollzieht sich über die Bekräftigung von Identität. Das differente Denken enthüllt sich als *wesentlich* identisch mit dem der Gruppe. Nicht ohne Grund, denn anders bliebe das Fremde das Fremde, das sich dem Wahrnehmungs- und Beurteilungssystem der Gruppe aus Gründen entzieht, die ihr selbst notwendig dunkel bleiben. Ob die Einstimmung offen oder versteckt praktiziert wird, hängt von Positionen und Interessenlagen ab: Während die offene Einstimmung eine momentane Aura öffentlicher Unverwundbarkeit erzeugt, immunisiert die versteckte Einstimmung gegen die Ranküne der Kollegen, welche die darin enthaltene Drohung zu würdigen wissen.

14.

Die rituelle oder akademische oder publizistische Freistellung des Intellekts ist an einige klare Voraussetzungen geknüpft. Diese Voraussetzungen betreffen sowohl die Selbststilisierung der Person als auch bestimmte Aspekte der von ihr zu erwartenden Leistungen.

1. Sichtbarkeit. Um *sichtbar zu sein* und *Gehör zu finden*, genügt es nicht, eine Meinung zu haben oder sich auf die Rechte des Individuums zu berufen. Schon gar nicht genügt es, besser zu sein, klarer zu denken, informierter zu handeln etc. als andere. Sichtbar werden heißt, eine gegebene ›Rolle‹ zu übernehmen und *in ihr* wahr- bzw. angenommen zu werden. Das mag auf den ersten Blick trivial erscheinen, aber es hat zur Folge, dass jeder, der diesen Schritt vollzieht, in den Sog kollektiver Erwartungen und Enttäuschungen gerät, der unweigerlich jedes ›Sachthema‹ überfomt, weil jederzeit der Entzug der Lizenz droht, gehört zu werden und darin sein Auskommen zu finden.

2. Schlüssigkeit. Gewohnt, bei diesem Stichwort die *interne* Schlüssigkeit des Gesagten oder Geschriebenen zu assoziieren, also seine logische Stimmigkeit, übersieht man leicht, dass die Bereitschaft, etwas Gesagtes als ›schlüssig‹ zu akzeptieren, primär von externen Faktoren bestimmt wird. Schlüssig ist, was nachvollzogen werden kann, weil es an vertraute Muster anschließt – vorzugsweise an solche, die der Rezipient ungern aufgeben würde. Das Postulat der ›Anschlussfähigkeit‹ von Theorien enthält deshalb einerseits eine Trivialität, andererseits eine Kränkung des denkenden Individuums, eine Trivialität, weil Denken gar nicht anders funktioniert, eine Kränkung, weil es das freigestellte Individuum daran erinnert, dass seine ›intellektuelle‹ Selbstermächtigung von der Gruppe *in allen Punkten ignoriert* wird. Schamanen, Priester, Intellektuelle: man hört auf sie, solange sie das sagen, was man von ihnen erwartet. Dazu gehört, kein Zweifel, das Überraschende, das Staunenerregende, in manchen Kulturen das Originelle. Doch geht die Bereitschaft, sich in Staunen versetzen, überraschen, durch Originalität verblüffen zu lassen, nicht über einen prinzipiell bestimmbareren Rahmen hinaus – abseits davon erlischt das Interesse der anderen rapide und für den einzelnen wird es kritisch.

3. Triftigkeit. Nicht jede ›Lösung‹ eines Problems wird von der Gruppe *als Lösung* akzeptiert. Das fällt besonders dann auf, wenn der fachliche Kontext wenig Raum für Einwände lässt: die Rede vom akademischen oder literarischen Elfenbeinturm enthält, auch wenn sich in

friedfertigen Gesellschaften mit ihr leben lässt, denselben Tadel wie die aggressiveren Vorwürfe gegen intellektuelles Schmarotzertum und elitäre Dekadenz. Letzten Endes, wie der Ausdruck lautet, erwartet die Gruppe von ihren Vordenkern die Abschätzung von Gefährdungspotentialen in bezug auf Bereiche oder Ereignisse, angesichts derer das verfügbare Alltagswissen versagt. Die Geschichte vom Glück und Ende des Kapitän Cook macht das auf dramatische Weise deutlich: seine unvorhergesehene Rückkehr auf die Insel nach dem Abschluss der Feierlichkeiten verwandelt das heitere symbolische Regiment des Gottes Lono in einen realen Angriff auf die bestehende, gleichfalls rituell verankerte Herrschaft. Noch drastischer tritt dieser Gesichtspunkt in der Gadamer-Rede hervor, weil er der im Grunde harmlosen Auslegung eines entlegenen historischen Textes einen wahnhaften Zug verleiht. Gerade weil der Herder-Text keinen unmittelbaren Bezug zur Gegenwart besitzt, *muss* die Aktualisierung gelingen, und worin sonst könnte sie gelingen als in der sachlich ziemlich überflüssigen Affirmation der aktuellen militärischen Lage? Jede ›intelligenter‹ Lösung hätte ein Scheitern impliziert, zu dem der Redner sich in der gegebenen Lage nicht verstand.

15.

Diese drei Kriterien – man sollte sie eher Mechanismen nennen, Mechanismen der Ergebung oder des Sich-Fügens in die Rolle des Priester-Intellektuellen – koinzidieren in dem des Opfers. In der Ausübung des Opfer-Amtes betätigen sich die modernen Intellektuellen als Fortsetzer und Imitatoren priesterlicher Tätigkeiten. Die Erwartung des Götter-Spruchs im einen und des ›erlösenden‹ Einfalls im anderen Fall bewegen sich, historisch gesprochen, innerhalb der gleichen oder verwandter Mythologien: ein Hinweis, nicht mehr, nicht weniger, auf die Verwandtschaft der einschlägigen Handlungen oder ›Vorgehensweisen‹. Die durchgeschnittene Kehle, der christliche *Hokuspokus*, die Pointe eines Vortrags, sie alle zielen auf das Raunen, in dem sich maximale Distanz und maximale Einstimmung treffen: *Es ist vollbracht*. Sobald das Geschehen diesen Punkt erreicht hat, wechselt die Sprache: an die Stelle der an der Differenz trainierten Sprache des in ›Arbeitszusammenhängen‹ stehenden Individuums tritt die Sprache des Kollektivs, das von nun an ›im Grunde‹ Bescheid weiß, auch wenn die Gebärden des Priesters vielsagend und die Andeutungen des Vortragenden (wie im vorliegenden Fall) sparsam bleiben. Es ist nicht nötig, dass der Vortragende ausbreitet, was sich ohnehin jeder denken kann, es wäre sogar kontraproduktiv, weil es seine Autorität in künftigen Fällen mindern könnte. Er hat getan, was seines Amtes ist; was noch aussteht, ist Sache der anderen.

Angesichts des Opfervorgangs verblasst die Differenz zwischen dem Drang des einzelnen, sich auszuzeichnen, und seiner Angst, als unbotmäßig verstoßen zu werden. Die individuelle Disposition ist nicht von Belang, sie macht sich allenfalls subjektiv bemerkbar wie Schweißausbrüche oder dergleichen. Allerdings – und hier wird die Sache spannend – kommt sie als Faktor ins Spiel, sobald die Identifikation des Fremden sich als Fehlschlag erweist und revidiert werden muss. Dies – ich deutete es bereits an – ist der Moment, in dem für denjenigen, der die Identifikation vollzogen oder auch nur öffentlich sichtbar mitvollzogen hat, alles auf dem Spiel steht, im äußersten Fall die biologische, im minderen (der von manchen als härter empfunden wird) die soziale Existenz. Hier sind sogenannte menschliche Eigenschaften wie Entschlussfreude und Tatkraft, aber auch intellektuell mindere Fertigkeiten wie Schläue, Anpassungsvermögen und Verstellungskunst gefragt, die zu den genannten Dispositionen in einem unmittelbaren Verhältnis stehen. *Kategorien sind dehnbar* – das bedeutet: Auf ein Neues!

16.

Die Quellen schweigen darüber, ob die Stimme der Lono-Priester bei Cooks zweiter Landung erneut Gehör erlangte, oder ob diesmal andere Priester und andere Götter das Sagen hatten. Im ersten Fall dürfte das Auslegungsparadigma gedehnt, im zweiten verlassen worden sein. Im Fall Gadamer hingegen ist die Quellenlage ausgezeichnet und das Resultat eindeutig: vermutlich stellt die Nachkriegskarriere hier alles in den Schatten, was sich der vormalige Nachwuchswissenschaftler an Erfolgen träumen ließ. Man kann die Hermeneutik von *Wahrheit und Methode* mit ihren Schlüsselbegriffen wie Horizontverschmelzung etc. als den gelungenen Versuch bezeichnen, ein zur Identifizierung des Fremden innerhalb der *eigenen Kultur* ersonnenes Verstehensmodell zu anthropologisieren und damit in einer Weise zu universalisieren, die der anfänglichen Zielsetzung mehr oder minder strikt zuwiderläuft. Das Fremde gilt nun nicht mehr als das zu Entfernende oder wenigstens auf Distanz zu Haltende, sondern als das ›schon immer‹ ins Eigene Eingelagerte und *in ihm* Anzueignende – ein Trick, ein Vorzeichenwechsel, dessen

Funktion ebenso offen zutage liegt wie die der Montesquieu-Stelle im Pariser Vortrag von 1941.

17.

Auf welche Gefährdung, so lässt sich fragen, antwortet die Nachkriegshermeneutik? Worin liegt das Schlagende ihrer Erfindung (falls man in ihr eine Erfindung und nicht nur eine propagandistisch geschickte Zusammenstellung älterer Versatzstücke sehen möchte)? Im Hinblick auf das Jahr 1945 und seine Folgen für die Verlierer-Nation drängt sich die Antwort auf, es habe sich – soweit möglich – um ein Manöver zur Rettung der Tradition gehandelt, die durch das Auftauchen der neuen Götter in eine tödliche Krise geraten sei. Angesichts der mentalen und institutionellen Neubesetzungen lag es nahe, diese Bemühungen auf die überlieferten Texte zu konzentrieren. So zu argumentieren bedeutet aber, sich einer Denkfigur zu bedienen, die bereits vor der Katastrophe am Werk war und in gewisser Weise für die Katastrophe verantwortlich gemacht werden kann. Die kollektive Wirksamkeit verbürgende Pointe der Nachkriegshermeneutik liegt darin, dass sie lehrt, das Eigene als das Fremde auszuzeichnen und über diese *Verstehensleistung* für das operationale Denken zurückzugewinnen. Das Eigene sind in diesem Fall die historischen Texte, deren ›Aneignung‹ – verräterisches Wort – eine *Enteignung* voraussetzt, über welche der Interpret nur indirekt, durch die Richtung seiner Lektüren, Auskunft gibt.

Die Fremdheit lokaler oder nationaler Traditionen in der modernen Welt ist ein Thema, auf das sich Sieger und Verlierer, Opfer und Täter, Kolonisierer und (De-)Kolonisierte gleichermaßen einigen können. Es ist ein universales Thema für eine sich universalisierende Welt. Die Götter landen gewöhnlich nur einmal: sei es in der Normandie oder anderswo. Danach gilt es, die Grenzen der Welt neu zu erfinden, indem man über den festgezurrtten Macht- und Verkehrsverhältnissen das Spiel des Eigenen und des Fremden als ein mentales Ereignis inszeniert. Dieses Spiel ist an keine bestimmte Sprache und keine bestimmte Überlieferung gebunden. Es kann buchstäblich jederzeit an jeder beliebigen Stelle beginnen. Die Identifikation des Fremden verschmilzt darin mit der Selbst-Identifikation: Es gibt immer etwas zu entdecken, sobald jemand in die Ablagerungen älterer Denk- und Verkehrsformen eindringt und der ebenso fordernden wie unbestimmten Vermutung Raum gibt, dies alles sei in ihm irgendwie noch vorhanden. Das ist Schein; da das Selbst einen projektiven Charakter besitzt, erweist sich jede Identifikation über tradierte Bestände als kontingent. Da ferner dem Identifikationsbedürfnis kaum Grenzen gesetzt werden können, produziert es ihn zwangsläufig und zwangsläufig immer wieder neu. Für Arbeit ist also gesorgt.

Aber – damit mögen diese Bemerkungen über ein nur cursorisch zu behandelndes Thema enden – die gelegentlich rührend anmutende Erschließung immer neuer Kulturwelten, die mit der Entdeckung ferner Galaxien in der Astronomie wetteifert, die triumphale Einholung des vage personalisierten Fremden in die kulturwissenschaftlichen Käfersammlungen birgt einen beunruhigenden Aspekt. Auch das identifizierte Fremde bleibt das Fremde; die Bestimmungen mögen ambivalent sein, nicht jedoch ihre Bestimmung. Alle Kulturen kennen die Art von Vorratshaltung, deren Objekte die Griechen *pharmakoi* nannten: Personen, die bei Bedarf dazu bestimmt waren, geopfert zu werden. Die wissenschaftliche Vermehrung des Fremden vermehrt auch die Zahl der verfügbaren Opfer. Toleranz ist die Kehrseite der Intoleranz, ihr Wechselspiel tückisch.

erschieden in:
Kritik und Geschichte der Intoleranz, hrsg. v. Rolf Kloepper und Burckhard Dücker, Heidelberg (Synchron) 2000 (rev.)